人格主体論（霊魂論）
——倶舎論破我品訳註（一）——

村上真完

461[2](D.82a[1] P.93b[7])

〔1 無我説——我（霊魂）は存在しない〕

〔問〕一体、これ（以上の教え）より外のところには解脱（mokṣa）はないのか。

〔答〕ない。

〔問〕なぜか。

〔答〕〔外道は〕真実ではない自我観（我見。我が有るという見解）にとらわれているからである（vitathâtma-dṛṣṭi-niviṣṭatvāt, 虚妄我執所迷乱故）。なぜなら、彼ら（外道）は、〔身心の諸要素（色・受・想・行・識）の〕集合体の連続態（skandha-saṃtāna, 蘊相続）においてだけ、我の概念設定（ātma-prajñapti, 我の仮立）を確立しているのではないからである。そうではなくて、別の（独立の）実体（dravyântara）としてのみ、我（ātman, 自我、霊魂）を想定しているのである。そして、あらゆる煩悩は、我執（有我観）から生ずる（ātma-grāha-prabhava）、という。

〔問〕ところで、〔身心の諸要素の〕集合体の連続態についてのみ、この我という表現（ātmâbhidhāna, 我の名）が

行わ▽れるが、他の表現対象(abhidheya)については〔我という表現は行われ〕ない、ということが、どうして理解されるのか。

〔答〕〔我の存在については〕直接知覚(現量)も推論(比量)もないからである(pratyakṣânumāna-abhāvāt)。なぜならば、〔存在の基本的な〕諸要素(dharmāḥ, 諸法)が存在すれば、それら〔諸要素〕は、〔その知覚を〕妨げるものがなければ、直接に知覚される(pratyakṣam upalabdhiḥ)のである。たとえば、六つの対象(境 viṣaya, =色・声・香・味・触・法)や意のように〔存在すれば、直接に知覚される〕。また推論とは、五感官(根)についての〔推論の〕ように〔存在すれば、それについての推論が可能である〕。〔すなわち〕それ(感官)については、この(次のような)推論がある。

〔一つの〕原因があっても他の(もう一つの)原因がないと、結果がないことが見られる。ところが、〔他の原因が〕あると〔結果が〕ある。たとえば〔土や水があっても種子がなければ芽はなく種子があれば〕芽があるように。そして現われるにいたった対象および注意が原因としてあってさえ、盲や聾等の人たちには対象の把握がないことが見られる。ところが盲でない聾でない等の人たちには〔対象の把握が〕あるのである。ゆえにそれ(対象の把握=知覚)においても、他の(もう一つの)原因がない(盲等)と、ある(盲等でない人)とが決定される。そしておよそその他の(もう一つの)原因とは、感官(根)である。これが〔感官存在についての〕推論である。

しかし、このようには我(アートマン)についての〔推論〕はない。ゆえに我は存在しない。

461[14]

㈠ 犢子部の人格主体(プドガラ)説についての検討〕

それでは、およそ犢子部(Vātsīputrīyāḥ)は「人格主体(pudgala, 補特伽羅、魂)は存在している」と主張するが、まずこのことを考察(検討)しなければならない。

〔2　人格主体は実在か仮象（概念設定）か――仮象である〕

彼らは、〔人格主体が〕実体（実）として（dravyataḥ）〔存在すると〕主張するのか（実有か）、それとも概念設定（仮、仮設）として（prajñaptitaḥ）〔主張するの〕か（仮有か）。

〔問〕そして、どうしてこれ（人体主体）が実体として存在するのか。或いは、どうして概念設定として〔存在するの〕か。

〔答〕もし、色等のように他の（独立の）存在（bhāva-antara）であるならば、実体として〔存在するの〕である（実有）。もし、牛乳などのように集合（samudāya, 聚集）であるならば、概念設定として〔存在するの〕である（仮有）。

(D.82b) 〔問〕そして、これではどうなのか。

〔答〕まず、もし〔人格主体が〕実体として存在する（実有）ならば、本性▽が異なるものだから(bhinna-svabhāva-tvāt)[1]、〔身心の諸要素の〕諸集合体（五蘊＝色・受・想・行・識）とは別なものと言わなければならない。互いに〔身心の諸要素の〕集合体が別々であるように。またその原因も言わなければならない。〔もしその原因がないならば、人格主体は〕作られないもの（asaṃskṛta, 無為）となる。かくして外道の見解におちいる（tīrthika-dṛṣṭi-prasaṅgaḥ）。(P.94b) また〔人格主体は〕無用であることになる（niṣprayojanatvam）。もし〔人格主体が〕概念設定▽として〔存在するという〕（仮有）ならば、我々もまた、そのように言う。

461[20] 〔対論者は言う〕。なぜならば、〔人格主体は〕決して実体として存在するのではないし、概念設定としてあるのでもない。むしろ、内的の・受け取られた・現在の・〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）に依って（upādāya, 蘊を質量因として）、人格主体が概念設定される（prajñapyate, 仮設される）。

〔論破〕そこでこの意味対象の明らかに見えない盲の言葉を〔我々は〕理解しない。この「依って」（upādāya）というのは何か。もしこの〔「依って」という〕意味が〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）を認識対象（所縁）として

(skandhān ālambya)[2]〔の意〕ならば、それら〔集合体（蘊）〕においてのみ、人格主体の概念設定（pudgala-prajñapti）が得られる。たとえば、色等を認識対象（所縁）として、それら（色等）においてのみ、牛乳が概念設定される（示される）ように。また、もしこの〔「依って」という〕意味が諸集合体（蘊）に縁って（pratītya,[3] 蘊を因縁として）という〔意味である〕とするならば、諸集合体（蘊）は、人格主体を概念設定する原因であるから（pudgala-prajñapti-kāraṇatvāt）、〔人格主体は概念設定としてしか存在しないという〕まさにその同じ過失となる。

〔3　火と燃料との比喩——人格主体は火に身心の諸要素（蘊）は燃料に喩えられるというが〕

〔対論者は言う〕。それ（人格主体）は、そのように概念設定されるのではない。〔問〕それでは、どのようにしてか。〔答〕たとえば燃料（薪）に依って（燃料を質量因として）火が〔概念設定される〕ようにである。〔問〕どのように
462[1] 燃料に依って火が▽概念設定されるのか。〔答〕なぜならば、燃料がなければ火が概念設定されないが、燃料とは別な火を概念設定することはできないし、また〔燃料とは〕別でない〔火を概念設定すること〕もできない。なぜなら、もし〔火が燃料とは〕別であるならば、燃料は熱くもないであろう。もし〔火が燃料とは〕別でないならば焼くものが即ち焼かれるものであろう。そして同じように、諸集合体（蘊）がなければ人格主体は概念設定されないが、諸集合体（蘊）とは別な〔人格主体〕は主張することができない。常住〔の過失〕におちいるからである。また〔諸集合体（蘊）とは〕別でない〔人格主体は主張すること〕もできない。断滅〔の過失〕におちいるからである、と。

462[5] 〔反問〕さあ、まず、燃料とは何か、火とは何か、言いたまえ。そうすれば〔我々は〕どうして燃料に依って火が概念設定されるか、知るであろう。

〔対論者〕これについて何を言わなければならないのか。焼かれるものが燃料であり、焼くものが火である。

(D.83a) 〔反問〕▽ここで、何が焼かれるものであり、何が焼くものであるか、このことこそ言わなければならない。

〔対論者〕なぜなら、まず世間において、まだ燃えていない木片等が燃料（薪）と言われ、焼かれるものと〔言わ

(P.95a) れる〕。燃えているのが火と〔言われ〕、焼くもの〔と▽言われる〕。そして何でも光り輝き熱く激しいもの（火）があって、それ（火）によってその〔燃料〕が燃やされ焼かれる。〔火は燃料の〕存続（相続）の変異をもたらすからである。またその〔火と薪との〕両方とも八つ（地・水・火・風・色・香・味・触）の実体から成る（aṣṭa-dravyaka）。そして燃料に縁(よ)って（燃料を因縁として）火が生ずる。たとえば牛乳に縁って酪（dadhi, ヨーグルト）が〔生じ〕、甘酒
462[11] （madhu）に縁って酢（sukta）が〔生ずる〕ように。それゆえに燃料に依って〔火が概念設定される〕と言われる。

〔論破〕しかしその〔火〕はその〔燃料〕とは異なる。〔燃料と火とは〕時を異にするからである。そして、このようにもし人格主体(プドガラ)が〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）に縁って生ずるならば、それ（人格主体）はそれら（蘊）とは別であり、また無常なものとなる。しかしもし、同じその場合に木片等が燃えるとき、およそ熱（auṣṇya）がすなわち火であって、その〔火〕と共存する三元素（地・水・風）が燃料であると認められるならば、その両者（火と燃
462[15] 料）も〔互いに〕異なることが成立する。なぜなら〔両者の〕特相が異なるからである（lakṣaṇa-bhedāt）。

しかし、どうしてその燃料に依ってその火が概念設定されるのか、という「依(よ)って」（upādāya）という意味を言わなければならない。なぜなら、その〔燃料〕はその〔火の〕原因ではないし、その〔燃料〕は、〔火の〕概念設定の〔原因〕でもないからである。なぜなら、火〔そのもの〕こそがその概念設定の原因であるからだ。もし、「依って(ウパーダーヤ)」という意味が、依り所の意味（āśrayârtha, 依止義）であるか、または共存（saha-bhāva, 倶生）の意味であるならば、〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）もこのように、人格主体の依り所であるか共存しているものとなる。ゆえに明らかに〔人格主体は蘊とは〕別である（異なる）こと（anyatva）が主張される。そしてそれ（蘊）がないと人格主体がないことになる。〔たとえば〕燃料がないと火がないように。

462[20] しかし、「もし火が燃料とは別であるならば、燃料は熱くないであろう」と〔論者によって〕言われた、というならば、この熱い（uṣṇa, 熱）というのは何か。もし、まず〔熱いというのが〕熱さ（auṣṇya, 煖）であるとすると、燃料はも

う熱くない(anuṣṇa)だけである。〔燃料は熱さとは〕異なる本性となったものだからである(anyabhūta-svabhāva-tvāt)。もし〔熱いというのが〕熱さを有する(auṣṇyavat)のであるならば、それ(燃料)が熱い本性の火とは別であっても、熱い〔こと〕は成立する。〔なぜなら、燃料は〕熱さと結合しているからである(auṣṇya-yogāt)。ゆえに〔燃料と火とが〕別であることに過失はない。▽

462[23] (P.95b) (D.83b) しかし、もしその燃えている木片などが、もう全て▽燃料(薪)でもあり、火でもあると認められるならば、またそれに「依って(ウパーダーヤ)」という意味が言われなければならない。そして人格主体は〔身心の諸要素の〕諸集合体(蘊)にほかならない、と〔両者が〕異ならないことは避けられないことになる。それゆえに、〈燃料に依って火が概念設定されるように、諸集合体(蘊)に依って人格主体が〔概念設定される〕〉ということは成立しない。

〔4 人格主体は身心の諸要素(蘊、法)と別であるとも別でないとも言うことができない(不可説)というが――否〕

463[1] またもし、これ(人格主体)が諸集合体(蘊)とは別であると言うことができないならば、

〈知るべきもの(jñeya, 所知)は五種であって、過去・未来・現在・作られないもの(asaṃskṛta, 無為)・言うことができないもの(avaktavya, 不可説なもの、たとえば人格主体(プドガラ))である[4]〉

と言うことができないことになる。なぜなら、それ(不可説なもの)は過去等から第五であるとも、第五でないとも言うことができないからである。

また、人格主体が概念設定されるとき、まず〔身[5]心の諸要素の〕諸集合体(蘊)を感知して(upalabhya)〔人格主体が〕概念設定されるのか。それとも人格主体を〔感知して人格主体が概念設定されるの〕か。もし、まず諸集合体(蘊)を〔感知して人格主体が概念設定される〕ならば、それら(蘊)においてのみ人格主体の概念設定(pudgala-prajñapti)が得られる。人格主体は感知されないからである(anupalambhāt)。もし、人格主体を〔感知して人格主体が概念設定される〕ならば、どうして諸集合体(蘊)に依って、その(人格主体の)概念設定があるのか。なぜな

ら同じ人格主体だけがその〔概念設定の〕質量因（upādāna）となるからだ。

463[6] もし〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）があれば人格主体が感知されるから、諸集合体（蘊）に依って（upādāya, を質量因として）、この〔人格主体の〕概念設定があると言われる、と考えられるならば、そこで同様に色もまた眼・注意・光があれば感知されるから、それら（眼等）に依って〔色の〕概念設定がある、と言わなければならない。また色〔が眼等と異なる〕と同様に人格主体も〔諸集合体（蘊）とは〕異なることが明らかである。

463[10] まずこの（次の）ことを言わなければならない。〔眼・耳・鼻・舌・身・意の〕六識の中のどれによって人格主体が認識されるのか。

〔対論者が言う〕。六〔識〕によっても〔人格主体は認識される〕と言われる。どのようにしてか。もし、眼によって認識される諸の色に縁って（pratitya）人格主体を了知する（prativibhāvayati）(6) ならば、人格主体は眼によって認識されると言うことができるが、〔人格主体が〕諸の色であるとか、〔諸の色で〕ないとか言うことができない。同様に、乃至、もし意によって認識される諸要素（法）に縁って人格主体を了知するならば、人格主体は意によって認識されると言うことができるが、〔それが〕諸要素（法）であるとか、ないとか言うことができない。

(P.96a)
(D.84a)

463[14] 〔論破〕このようであるなら、その場合、〔人格主体は〕牛乳等と等しいことになる。すなわち、もし眼によって認識される諸の色に縁って牛乳や水を了知するならば(7)、牛乳や水は眼に縁って認識されると言うことができるが、〔牛乳や水は〕諸の色であるとか、ないとか言うことができない。同様に〔牛乳や水は〕鼻・舌・身によって認識されると言うことができるが、〔牛乳や水は〕触れられるものであるとか、ないとか言うことができない。牛乳や水が〔色・香・味・触の〕四つであるという結果になってはならない。これゆえに、たとえば同じ色等そのもの全体が牛乳や或いは水であると概念設定されるように、同様に〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）が〔そのまま〕人格主体である〔と概念設定される〕ということが成立する。

463[20] またおよそ〈眼によって認識される諸の色に縁って人格主体（プドガラ）を了知する〉と言われる、この文章の意味は何か。まず諸の色が人格主体を感知する原因（pudgala-upalabdheḥ kāraṇam）である(8)というのか、それとも諸の色を感知すると人格主体を感知するというのか。もし諸の色が人格主体を感知する原因であるならば、それ〔人格主体〕はそれら〔色〕とは別であると言うことができない。それなら、同様に色も光・眼・注意とは別であると言うことはできない。なぜなら、それら〔光等〕はそれ〔色〕を感知する原因であるからだ。

(P.96b) もし、諸▽の色を感知すると人格主体を感知するならば、その同じ感知によって〔人格主体を〕感知するのか、それ
(D.84b) とも異なる〔感知〕によって〔感知するの〕か。もしその同じ〔感知〕によって〔人格主体を感知するのであるなら〕、人格主体は色とは異ならない本性のものとなる。或いは色だけにおいて、その〔人格主体の〕概念設定があること▽になる。そして、これは色である、これは人格主体であると、どうして区別されるのか。(9) もしこのようであるなら
464[1] ば、〔人格主体は色等から〕区別されない。色も▽ある、人格主体もある、ということがどうして主張されるのか。なぜなら、感知の力によって（upalabdhi-vaśena, 認められることによって）その〔人格主体の〕存在することが主張されるであろうからだ。(10) 同様に乃至、諸要素〔法〕とは〔人格主体が異ならない本性のものであることになる〕と言うことができる。

464[2] もし〔色の感知とは〕異なる〔感知〕によって〔人格主体が感知される〕ならば、〔人格主体は〕異なる時に感知されるので、色とは別なものとなる。〔たとえば〕黄は青とは〔異なる〕ように、一刹那とは他の刹那が〔異なる〕ように。同様に乃至、諸要素〔法〕とは〔人格主体が異なることになる〕と言うことができる。

もし、色と人格主体とのように、その両者の感知も、〔互いに〕異なるとも異ならないとも言うことができないならば（anyânanyatvam avaktavyam）、それでは作られたもの（saṃskṛta, 有為、現象存在）とも言うことができないのである。かくして〔汝の〕定説が破られる。

〔5　無我（非我）説の典拠（教証）〕

464⁵ また、もし「この〔人格主体〕は、存在するが、諸の色であるとか、ないとか言うことはできない」ならば、それでは、どうして世尊が、

〈色は我ではない（anātman, 非我）。乃至、識は我ではない〉（『雑阿含』巻一（一八）、S. 22. 20 ; 22. 68）[11]

と仰せられたのか。

464⁶ またこの人格主体が或る眼識（視覚による認識作用）によって感知されるなら、その〔眼識〕は諸の色に縁って生ずるのか、それとも人格主体或いは両方（人格主体と色）〔に縁って生ずるの〕か。もし〔眼識が〕諸の色に縁って生ずるなら、声等と同様に人格主体を認識することはできないであろう。なぜなら、諸の眼識において或る対象だけに縁って認識が生ずるが、その同じ〔対象〕こそその〔認識の〕対象としての縁（ālambana-pratyaya, 所縁縁）であるからだ。

(P.97a) もし人格主体に縁って、或いは両方（人格主体と色）に〔縁って、眼識が〕生ずる〔という〕ならば、このことは、経説▽に反する（ut-sūtra）。なぜなら、経には、

〈〔感官と対象との〕両者に縁って認識の発生がある〉（『雑阿含』巻八（二一四）、S. 35. 93）[12]

と決定されている。同様に、

〈比丘よ。眼識が生ずるためには、眼は因であり、諸の色は縁である。それは何故か。比丘よ。およそどんな眼識でも全て、眼と諸の色とに縁っている〉（『雑阿含』巻九（二三八））[13]

(D.85a) と。そして人格主体はこの（次の）ように無常であることになる。▽

〈なぜなら、認識の発生のための、どんな諸の因、どんな諸の縁があっても、無常である〉（『雑阿含』巻一（一

一）、S. 22. 18)[14]

と経に説かれるからだ。

もし、人格主体がその〔眼識の〕対象（所縁）でないならば、それではその〔眼識〕によっては認識されないのである。

464[18] また、もし人格主体が六識によって認識される、と主張されるなら、それは耳識（聴覚による認識作用）によって認識されるのであるから、色とは異なることになる。〔たとえば〕声〔が色と異なる〕と同様である。眼識[15]によって認識されるものであるから、声とは異なることになる。〔たとえば〕色〔が声と異なる〕と同様である。その他（鼻識等）によっても同様に扱われる。そして〔貴殿の説によれば〕この（次の）経文が否定されたことになる。

464[20] 〈バラモンよ。およそこれら五感官（根）はそれぞれ異なる領分をもち、それぞれ異なる対象をもち、それぞれ自分の領分と対象（gocara-viṣaya）を感受する（pratyanubhavati）。一方が他方の領分と対象を知覚するのではない。たとえば眼根（視覚器官）、耳根（聴覚器官）、鼻根（嗅覚器官）、舌根（味覚器官）、身根（触覚器官）がそうである。意は、これら五根の領分と対象を感受する。そして意はこれら（五根）の拠り所（pratisaraṇa）である〉（S. 48. 42,『中阿含』巻五八（二一一）大拘絺羅経[16]）

(P.97b) という〔経文が否定されたことになる〕。或いは人格主体は対象（viṣaya, 対境）ではない。もし対象でないならば、認識▽されるものではない。〔反論〕もし、このようであるなら、意根（意という器官）も〔自分の領分と対象とを感受するということから〕逸脱しないこと（avyabhicāra）になる。〔なぜなら〕

〈これら六つの感官（根）は、それぞれ異なる領分をもち、それぞれ異なる対象をもち、それぞれ自分の領分と対象を期待する〉（『雑阿含』巻四三（一一七一）[17]）

と「六生喩〔経〕」（Ṣaṭ-prāṇakôpama, 六生喩契経）に説かれる〔からだ〕。〔答〕そこにおいては、感官（根）だけを

465^{1} 感官（根）と言うのではない。五〔根〕とその認識には見▽ること等を期待することは不可能だからである（darśanâdy-ākāṅkṣaṇâsaṃbhavāt）。これゆえに、ここではその〔五根の〕支配力（増上勢力）に引かれた（ādhipatyâdhyāhṛta）(D.85b) 意識を根（器官）として説かれたのである。[18] そして単に意の支配力に引かれた[19]その意識は、他▽の〔眼等の〕対象を決して[20]期待しない。ゆえに過失はない。

また世尊によって〔こう〕説かれた。

〈比丘たちよ。汝らに「一切の通達され了知されるべき法門」[21]（sarvâbhijñeya-parijñeya dharma-paryāya, 一切所達所知法門）を説こう〉（『雑阿含』巻八（二二二[22]））

と説いて、

〈眼によって通達されるべきもの（cakṣur-abhijñeya）とは、何でも諸の色、眼識（視覚）、眼触（cakṣuḥ-saṃsparśa, 視覚に触れること）であるが、その眼触を縁として内的に感受される楽、または苦、[23]または不苦不楽が生ずる。乃至、意触（意に触れること）を縁として〔楽等が生ずる〕と。これが「一切の通達され了知されるべき法門」と称される〉（『雑阿含』巻八（二二二[24]））

465^{7} と。これゆえに、通達されるべきものと了知されるべきものとは、これだけであると確認されるが[25]、人格主体は〔確認され〕ない。それゆえにそれ（人格主体）は認識されるものでもないのである。智慧（prajñā）と認識（vijñāna）とは同じものを対象とするからである。

人格主体論者たち（Paudgalikāḥ）は、〈また〔我々は〕眼によって人格主体（pudgala）を見る[26]〉と見るが、〈〔我々は〕(P.98a) 非我をもって我を見▽る〉（anātmanā ātmānam paśyāmaḥ）という見解の位（dṛṣṭi-sthāna）に陥っているのである。

また経において世尊によってこう決着されている。すなわち、

〈〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）においてのみ人格主体の名称（pudgalâkhyā）がある〉

と。「人経」（Mānuṣyaka-sūtra, 人契経）は〔こう述べている〕。

465[11] 〈眼と諸の色とに縁って眼識（視覚による認識）が生ずる。三者（眼・色・眼識）の和合が触（sparśa）である。触と共に生じたのが感受（vedanā, 受）、表象（saṃjñā, 想、名称、観念）、意思（cetanā, 思）である。以上これら四つの色形のない（arūpin, 無色の）[27] 諸集合体（蘊）と、眼根と色とこれだけが、人であること（manuṣyatva）と言われる。これについて有情（sattva, 衆生）、人（nara）、人間（manuṣya）や青年（māṇava, 儒童）、養う者（poṣa）、士夫（puruṣa）、人格主体（pudgala）、生命体（jīva）、生き物（jantu）という名称（saṃjñā, 名想）がある。これについて、「私は眼によって諸の色を見る」という主張（pratijñā）がある。これについて、この（次

(D.86a) のような）言いならわし（vyavahāra, 世俗）があるともいう。すなわち、「その長老は、このような名であり、▽このような階級（カースト）に属し、このような姓で、このような食をとり、このような楽・苦を感受し、このように長寿で、このように久住し、このような寿命の限界を有する」と。比丘たちよ。以上実にこれはただ名称（名想）だけであり、これはただ言いならわしだけである。これら一切の諸要素（法）は無常であり、また作られたもの（有為）であり、願われたものであり、[28] 縁起したもの（pratītyasamutpanna, 縁生）である〉（『雑阿含』巻一三（三〇六））[29]

と、世尊によって決着した意味の（nītārtha, 了義）経が拠り所として説かれたのである。それゆえに再び考察されない。また同様に、

465[19] 〈バラモンよ。一切があるというのは、〔認識の〕十二の領域（āyatana,[30] 処＝眼耳舌身意、色声香味触法）のある限りである〉（『雑阿含』巻一三（三一九））[31]

と、説かれている。そしてこの人格主体が〔認識の〕領域（処）でないならば、それは存在しないということが成立

(P.98b) する。もし〔人格主体が認識の〕領域ならば、それでは〔それは〕不可説なもの▽（avaktavya, 言うことができないもの）ではない。また彼らにあっても、この（次の）ように見るからである。

〈比丘よ。眼のある限り、色のある限り、〔以下〕詳説して、比丘よ。この限りで如来は一切を設定し一切の概念設定（sarva-prajñapti）を〔設定する〕〉（『雑阿含』巻一三（三一九））[32]

465[23] と〔説かれている〕。また「ビンビサーラ経」(Bimbisāra-sūtra, 頻毘娑羅契経)にも説かれている。

〈比丘たちよ。「我(アートマン)、我という概念設定に愚昧な無聞の凡夫は陥っている。しかしここに[33]我或いは我に属するもの(ātmiya, 我所)はない。この苦が生じようとして生ずる〉(『中阿含』巻一一(六二)頻鞞娑邏王迎仏経[34])

466 と、〔以下〕詳説〔される〕。阿羅漢尼シャイラー(Śailā, 世羅[35])も魔(Māra)について説いている。

〈一体〔おまえは〕有情があると考えている[36]のか。魔よ。実は〔それは〕おまえの偏見(dṛṣṭi-gata, 執見)なのだ。

この身心の勢力(行)の集合は空なのだ(śūnyaḥ saṃskāra-puñjaḥ)。なぜなら、ここに有情は存在しないからだ。

なぜなら、たとえば〔諸の〕部分を集めるから車体(ratha)という名称があると記憶されているように、

そのように〔身心の諸要素の〕諸集合体(蘊)に依(よ)って俗説(saṃvṛti)に有情と言われる〉(『雑阿含』巻四五(一二〇二)[37])

466[5] と。また『小阿含』(Kṣudraka āgama, 雑阿笈摩)にも、バーダリ・バラモン(Bādari-brāhmaṇa, 婆羅門婆陀梨)に

(D.86b) 関して、〔こう〕説かれている[38]。

〈▽バーダリよ[39]。一切のわだかまりから解脱させる法(教え)を、汝は聴け。

どのようにして心は汚れるか、どのようにして心が浄まるか。

[40]なぜなら自分には我(アートマン)そのものがない。〔それは〕顛倒(viparīta)によって考想される。

ここには有情または我はない。これら諸要素(法)は因を伴なっている。

十二だけの生存の支分(bhavāṅgāni, 十二縁起)、〔身心の諸要素の〕集合体(蘊)・認識の領域(処)・認識の要素(dhātu, 界)、

これら一切を考えても人格主体(プドガラ)は認められない。

内[41]なるもの（adhyātmaka）は空であると見よ。外にあるものは空であると見よ。
空性（śūnyatā）を修習する者もまた何ら得られない〉

(P.99a) 466^{14} と。同様に〔こう〕説かれている。

〈我[42]を認めること（ātma-upalambha）に五つの過失がある。自我観（ātma-dṛṣṭi, 我見、我があると見ること）、有情観（sattva-dṛṣṭi, 有情があると見ること）がある。〔ともに〕差別なく外道たちと一緒である。▽邪道を行くもの（unmārga-pratipanna）である。空性に対して彼の心は進まず信ぜず安定せず解脱しない。[43] 彼の聖なる諸法は清浄にならない〉

と。

〔6　教証の検討――教証は否定できない〕

〔対論者はいう〕。この者たち（犢子部）は決してこのような文書を根拠（pramāṇa, 量、権威）とはしない。何故
466^{17} か。我々の部派（nikāya, 部）においては、これは読誦されない、と。

〔反問〕ところで、彼等の根拠（量）は部派だけか、それとも仏語であるのか。もし根拠が部派だけであるなら、それでは彼らの師は仏ではない。また彼らは釈子（Śākyaputrīya, 仏教徒）ではない。もし根拠が仏語であるなら、この文書はなぜ根拠でないのか。

〔対論者は言う〕。なぜなら、伝えるところによると（kila）、これは仏語ではない。なぜか。我々の部派においては読誦されない〔からだ〕、と。

〔反問〕これ（汝の議論）は論理ではない（anyāya, 非理）ことになる。

〔対論者〕ここで何が論理でないのか。

〔答〕なぜなら、あらゆる他の部派において相伝され、経と法性（dharmatā）とを否定しない文書が、「我々によ

(D.87a) って読誦されないから（apāṭhāt）仏語ではない」という説は単に無理なだけ（sāhasa-mātra）である。さらに、

〈〔存在の〕一切の諸要素（法）は非我である（sarva-dharmā anātmānaḥ）〉（『雑阿含』巻一〇（二六二）、S. 22. 90）[44]

という、この経も彼ら（犢子部）にはないのか。

467^{1} 〔対論者によれば、こう〕考えられるのかもしれない。「なぜなら人格主体は、決して〔存在の〕要素（法）と言われないが、要素（法）とは別とも〔言われ〕ない」と。

〔論破〕このようであるなら、それでは〔人格主体が〕意によって認識されるということは成立しない。なぜなら、

〈〔感官と対象との〕両者に縁って認識の発生がある〉（『雑阿含』巻八（二一四）、S. 35. 93）

と確認（決判）されているからだ。

〔7 有我観は身心の諸要素（非我）を我と見るに過ぎない——人格主体（プドガラ）は仮象である〕

またここでは、次のように考想される。

467^{3} 〈非我（無我）に対して我（anātmany ātmā）というのは、表象（観念）の顚倒（saṃjñā-viparyāsa）、心の顚倒（citta-viparyāsa）、見解の顚倒（dṛṣṭi-viparyāsa）である〉（A. 4. 49, II, p.52^{15}）[45]

と。

〔対論者はいう〕。非我に対して我というのは顚倒であるが、しかし我に対して〔我というのは顚倒〕ではない。そしてさらに〈〔身心の諸要素の〕集合体（蘊）・認識の領域（処）・認識の要素（界）は、我（アートマン）ではない〉。

(P.99b) 〔論破〕まず、〈しかし〔人格主体は〕諸の色であるとも、またはないとも言うことができない〉[46]と、先に言われたことが、まず捨てられる（apoḍham）。また他の経に〔こう〕説かれている。

〈比丘たちよ。誰でも沙門たち或いはバラモンたちが、我と見ているが、彼らは皆同じこれら五つの執著となる〔身心の要素の〕諸集合体（pañca-upādāna-skandhāḥ, 五取蘊）を見ているのだ〉（『雑阿含』巻二（四五）、S. 22. 47）[47]

と。それゆえに、もう一切の我執（ātma-grāha, 我と執ること、有我観）は非我に対して〔我と思うこと〕なのである。同様に〔こう〕説かれている。

467^{8} 〈誰でも多くの種類の過去〔世〕の生活（pūrva-nivāsa, 宿住）を想起しようとして想起した、想起する、或いはまた想起するであろう人たちは、皆これら同じ五つの執著となる諸集合体（五取蘊）を〔想起するの〕である〉（『雑阿含』巻二（四六）、S. 22. 79）[48]と。

〔問〕もしこのようであるならば、なぜこう〔経に〕言うのか。

〈私は過去世において〔妙〕色を有していた〉（『雑阿含』巻二（四六）、S. 22. 79）[49]と。

〔答〕このように多くの種類の〔宿住〕を想起する者がある、と示している。しかし、もし〔右の経において〕色を有する人格主体（プドガラ）を見るならば、存在するものの集合に〔我を〕見る見解（有身見）に陥る（sat-kāya-dṛṣṭi-prasaṅga）[50]であろう。しかし、〔右を経の本文として〕読誦しないこと（apāṭha）だけがここの拠り所（śaraṇa, 救い）となるであろう。それゆえに、人格主体（pudgala）は、概念設定として有る（prajñapti-sat, 仮有、仮象な）のであって、集まりや流れのようなものである（rāśi-dhārāvat）。

467^{13} （下略）

使用文献（略号）

AkBh（底本） P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 2nd ed., Patna, 1975 (1st ed. 1967). 〔訳文の上欄にこのページと行とを示した〕

D デルゲ版チベット大蔵経『東北目録』No. 4090, Chos mṅon-paḥi mdsod-kyi bśad-pa (Ku).

Du James Duerlinger, Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of Selfhood' (Âtmavâdapratiṣedha), *Journal of Indian Philosophy* 17, 1989, pp.129-187.

E Yasunori Ejima（江島恵教）, Textcritical Remarks of the Ninth Chapter of the Abhidharmakośabhāṣya（東京大学仏教青年会『仏教文化』第二〇号、一九八七年、pp.1-40）

F　舟橋一哉「称友造倶舎論明瞭義釈　破我品」（『大谷大学研究年報』第一五集、昭和三八年三月、pp.1-61）
H　本庄良文「シャマタデーヴァの伝へる阿含資料―破我品註―」（『仏教研究』第一三号、昭和五八年、pp.55-70）
N　西義雄『国訳一切経毗曇部』二六下（阿毘達磨倶舎論）（大東出版社、昭和一〇年、昭和五一年改訂）
P　北京版チベット大蔵経　No. 5591 (Ṅu)
S　桜部建「破我品の研究」（『大谷大学研究年報』第一二集、一九五九年、pp. 21-112）
S′　同「倶舎論における我論―破我品の所説」（中村元編『自我と無我』平楽寺書店、一九六三年、pp.455-478）
St　Theodore Stcherbatsky, *The soul theory of the Buddhists* (*with Sanskrit Texts*), Varanasi, 1976 (1st ed., 1920).
T　『大正新脩大蔵経』
Tib　チベット語訳
Y　Unrai Wogihara（荻原雲来）, *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*（梵文倶舎論疏）覆刻、山喜房仏書林、昭和四六年（初版、昭和一一年）

注

（1）　dravyataḥ | saṃbhinna-svabhāvatvāt (p.461^{17}). *Read* dravyataḥ *saṃ bhinna-svabhāvatvāt (*Y p.699^{18} *omits* saṃ ; E *reads* sa).
（2）　skandhānāṃ lakṣyate (p.461^{22}). *Read* skandhān ālambyêti (= Y p.699^{30} = E). Tib. : phuṅ-po-rnams-la dmigs-nas shes-bya-ba (D. 82b^{3}).
（3）　pratīyeti (p.461^{24}). *Read* pratītyêti (= Y p.699^{33} = E).
（4）　*Laṅkâvatāra-sūtra* (B. Nanjo ed.) 10. 853 (p.371$^{14-15}$) に『〔過去・未来・現在の〕三世と無限（anadhva）と第五の不可説なるもの（avaktavya）と、これがまことに諸仏の知るべきこと（jñeya）であると、論理家（tārkika）たちによって説かれている』とあるのが、参照される（E指摘）。『倶舎論』と同文は『大般若経』巻四九〇には五種所知として（T七、四九四上四―五）、『成実論』巻三には五法蔵として説かれる（T三二、二六〇下九―一〇）。また『大智度論』巻一（T二五、六一上二三）には人（プドガラ）是第五不可説法蔵中所摂とある（長沢実導『瑜伽行思想と密教の研究』大東出版社、昭和五三年、一七七―一七八ページ参照）。また『十住毘婆沙論』巻一〇には、五法蔵として過去法・未来法・現在法・出三世法・不可説法を挙げている（T二六、七五中二八―二九、また巻一一、同七八下一五。川崎信定『一切智思想の研究』春秋社、平成四年、一三一ページ以下参照）。ここ

で人格主体が不可説なもの (avaktavya) である、というところに、議論 (批判) が集中しているが、対論者 (犢子部) が不可説なものの存在を主張する点は、後のヴェーダーンタ派不二一元論の議論にも通ずる如く、思想史的にも重要であろう。

ちなみにマンダナミシュラ (Maṇḍanamiśra, *Brahmasiddhi* p. 9$^{11-14}$) は、無明 (avidyā) が梵の本性 (自性) でもなく、他の対象でもなく、絶対的に存在しないものでもなく、存在するものでもなく、乃至、説明できない (anirvacanīya, 不可説) と説き、また観念的な虚構 (分別) から成る差別 (bheda, 相違) は事実の本質ではなくて、「それであるとも他であるとも説明できない」(tattvânyatvābhyām anirvacanīya, ibid. pp.48^{7}, 54^{19}, 66^{21}) という。またシャンカラ (Śaṅkara, *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* 2.1.27, p.477^{2}) も、無明によって構想 (分別) された名色 (nāma-rūpa) は「それであるとも他であるとも説明できない」と述べている (また2.1.14, p.462^{15}; 1.1.5, p.171^{5})。Kiyoshima Hideki (清島秀樹), The Concept of anirvacanīya in Early Advaitavedānta, *Acta Asiatica* (東方学会), 1989, pp.45-60; 同「不二一元論と仏教にみられる「定義不能」という概念」(『佛教学』第27号、一九八九年、四九―六七ページ) 参照。

(5) ki tāvat (p.463^{3}). *Read* kiṃ tāvat (= E).

(6) pratibhāvayati (p.463^{12}). *Read* prativibhāvayati (= Y p.701^{8} = E). Tib. : dmigs-par byed-na (D.83b^{7}).

(7) kṣīraṃ vibhāvayaty udakaṃ vā (p.463$^{15-16}$). *Read* kṣīram prativibhāvayaty udakaṃ ca (= Y p.701^{11} ≒ E).

(8) bhavatîti (p.463^{21}). *Read* bhavantîti (= E).

(9) pudgalaḥ katham idaṃ gamyate (p.463^{27}). *Read* pudgala iti katham idaṃ paricchidyate (= E).

(10) pratijñāyate (p.464^{2}). *Read* pratijñāyeta (= E). Tib. : dam-ḥchaḥ-bar zad-do (D.84b^{2}).

(11) 平行文として『雑阿含』巻一 (八) (T二、一下) 等が引かれる (E、H) が、同文は見出しがたい。むしろ同 (一八) (T二、四上一三、二〇) の色非我非我所応…如是受想行識と同じと考えられる。パーリでは、*S.* 22. 11 (III, p.20^{15}, H、E指摘) のほか、*S.* 22. 20 (III, p.24^{7}), *S.* 22. 68 (III, p.78^{3}) に平行文がある。

(12) T二、五四上二三 (有二因縁、生識)、*S.* IV, p.67^{27} (H、E指摘)。

(13) T二、五七下一八 (H、E指摘)。Eは *S.* 35. 139-141 (IV, pp.129-130) を指示するが、よくは合わない。

(14) T二、二上二五 (H、E)、*S.* III, p.23^{22} (H、E)。

(15) catur-vijñāna- (p.464^{19}). *Read* cakṣur-vijñāna- (=E).

(16) *S.* V, p.218$^{5-11}$; cf. *M.* I, p.295$^{11-17}$, T一、七九一中一一 (H、E)。

(17) T二、三一三上二四 (H、E)。cf. *S.* 35. 206 (IV, pp. 199^{4}, 200^{11}) (H、E) 〔ただし主語は chappāṇakā (六種の生類)〕。

(18) tad-ādhipatyâdhyākṛtam atra mano-vijñānendriyaṃ kṛtvôktam (p.465$^{1-2}$). *Read* tad-ādhipatyâdhyāhṛtam atra mano-vijñānam indriyaṃ kṛtvôktam (= E ≒ Y p.704^{4}).

(19) mana-ādhipatyâdhyākṛtam (p.465^{2}). *Read* mana-ādhipatyâdhyāhṛtam (=E).

(20) naivaṃ (p.465^{3}). *Read* naiva (=E).

(21) sarvâbhijñeyaṃ vo bhikṣavo dharma-paryāyaṃ (p.465$^{3-4}$). *Read* sarvâbhijñeya-parijñeyaṃ ….

(22) T二、五五上中（H、E）。cf. *S.* 35. 50 (IV, p.29^{10})（H、E）。

(23) sukhaṃ vā (p.465^{5}). *Read* sukhaṃ duḥkhaṃ vā (=E).

(24) T二、五五中二。

(25) pratijñeyaṃ cêty avardhāryate (p.465^{7}). *Read* parijñeyaṃ cêty avadhāryate (=E).

(26) paśyanta (p.465^{9}). *Read* paśyantaḥ (= E = 1st ed.).

(27) catvāro rūpiṇaḥ (p.465^{12}). *Read* catvāro 'rūpiṇaḥ (= E).

(28) ceti tāḥ (p.465^{18}). *Read* cetitāḥ (= E).

(29) T二、八七下二六—八八上六（H、E）。

(30) dvādaśâyanānîti (p.465^{19}). *Read* dvādaśâyatanāni (= E = 1st ed.).

(31) T二、九一上二七（H、E）。cf. *S.* 35. 23 (IV, p.15$^{13-16}$).

(32) T二、九一上二八—中一（H、E）。ただしよくは一致しない。

(33) tvātrātmā (p.465^{24}). *Read* tv atra ātmā (= E). cf. na câtrâsty ātmā (R. Gnoli ed., *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*, I, p.158^{8}).

(34) T一、四九八中一〇（H、E）。R. Gnoli, *op. cit.*, I, p.158$^{7-9}$ はほぼ同文（H）。

(35) 玄奘訳も真諦訳でも世羅。『雑阿含』巻四五（一二〇二）（T二、三二七上中）では尸羅比丘尼という。

(36) sattveti (p.466^{1}). *Read* sattvo 'sti.

(37) T二、三二七中七—一〇（H、E）。*S.* 5. 10. 6 (I, p.135$^{18-21}$) とほぼ同意（H、E）。しかしパーリでは比丘尼の名は Vajirā という。同意の詩節が *Kathāvatthu* p.66$^{13-22}$ にも引用される（S）。『成実論』巻三（T三二、二五九上一八—二〇）、同巻一一（同三二七下二一—四）にも言及がある（S）。

(38) Kṣadrake (1st ed., Kṣudrake) 'pi câgame daridra-brāhmaṇam adhikṛtyôktam (p. 466^{5}). *Read* Kṣudrake 'pi câgame

Bādariṃ brāhmaṇam …（＝H≒E）. 底本のままだと「貧しいバラモン」の意。玄奘訳は婆羅門婆陀梨、真諦訳は波遮利婆羅門。本庄良文『倶舎論所依阿含全表』（一九八四年）において、この次の引用偈に関して Śamathadeva, *Abhidhrmakośa-upāyikā*（チベット訳）と共に L. Sandar u. E. Waldschmidt, *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden,* Teil IV, Wiesbaden, 1980, p.236ff. Pārāyaṇasūtra を引いている。筆者はそれについて『仏のことば註―パラマッタジョーティカー―』㈣（春秋社、一九八九年）、四九―五七ページにおいて検討しておいた。要するにこのバーダリ・バラモンは、パーリの『スッタ・ニパータ』の第五篇に出ているバーヴァリ（Bāvari）バラモンと関係があると考えられる。ただし、そのサンスクリット写本断片（キジル発掘）には、次の引用偈の部分が欠けている（前掲書三九―四四ページに原文と和訳を示しておいた）。チベット訳『ウパーィカー』（D. No. 4094, Ñu 82b²-83b²; P. No.5595, Thu 128b⁴-129b⁷）には次の引用偈を含む長文の引用文がある（前掲書五〇―五六ページにその原文と和訳を示しておいた。本庄氏の訳文は H p.60-61 にある）。しかし『ウパーィカー』に引用される経文はパーリ文にも漢訳にも見出されていない。

(39) svādare (p. 466⁶). *Read* Bādare (＝E).

(40) 以下六行（三偈）は『瑜伽師地論』巻一六（T三〇、三六三上）の「建立勝義伽他」の第四と第二と第三の偈に相当し、A. Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript,* Berkeley and Los Angels, 1961, p.168¹⁻¹³ (Paramārtha-gāthā) はそのサンスクリット文である（本庄氏指摘）。またサーンクヤ派の文献 *Yuktidīpikā*（R. C. Pandeya ed.）p.77⁹⁻¹⁴ にも同じ順序で引かれている。『ユクティ・ディーピカー』は純粋精神である霊我（puruṣa）の存在を証明するに先立って、反対論を導入し、『認識の集合体（vijñāna-skandha, 識蘊）と異なるいかなる対象（artha）も存在しない、と仏教家（釈子）たちは（Śākyaputrīyāḥ）理解している』（p.77²）、といって、アートマン（我）は直接知覚、推論および聖教量（āpta-vacana）からも、つまりあらゆる認識手段によっても認識されない、という。その中で『また彼らの聖典（āgama）はこの（次の）ように言う』（p.77⁸）といって、同様の六行（三偈）を引く。いま *AkBh* のテキストとの異同を示しておく。

AkBh	*Yuktidīpikā*（*Yd*）	*Paramārtha-gāthā*（*Pg*） （ただし順序は⑵⑶⑴となる）
⑴ātmaiva hy ātmano nâsti viparītena kalpyate /		
*nâstîha sattva ātmā vā dharmās tv ete sahetukāḥ //	*naiveha sattvam	naiveha sattva
⑵dvādaśaiva *bhavâṅgāni skandhâyatana-dhātavaḥ /	*tavâ-（汝には）	bhavâ-

vicintya sarvāṇy etāni pudgalo nôpalabhyate //		
(3)śūnyam ādhyātmakaṃ paśya śūnyaṃ paśya bahirgatam /	ādhyātmikam viddhi（知れ）	ādhyātmikaṃ sarvaṃ śūnyaṃ sarvaṃ…（一切は空である）
na labhyate so 'pi kaścid yo bhāvayati śūnyatām //	na dṛśyate（見られない）	na vidyate（存在しない）

このあと『更にまたいわく』といって『業はあり異熟はある(asti karmâsti vipākaḥ)』云々という *AkBh.* p.468^{23-24} (Paramârtha-śūnyatā）の文が引かれる。おそらく『ユクティ・ディーピカー』は *AkBh* からこれらを引用したのではないかと考えられる。拙著『サーンクヤ哲学研究――インド哲学における自我観――』(春秋社、一九七八年、一四九一一五一ページ参照)。

(41) この一偈（二行）は L. de la Vallée Poussin ed., *Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti,* p. 348^{11-12} にも引かれている。しかし初句は śūnyam ādhyātmikaṃ paśya, 第三句初は na vidyate so 'pi（前註の原文(3)参照)。

(42) Sylvain Lévi ed., *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra,* Paris, 1907, p. 158^{23-25}（XVIII. 101に対する釈文）もほぼ同文である。

(43) na vimucyate (p. 466^{16}). Y p. 705^{1} : nâdhimucyate. Tib. : rnam-par-grol-bar mi ḥgyur (D. $86b^{4}$, P. $99a^{1}$). 玄奘訳「不ㇾ得㆓解脱㆒」（T二九、一五四下四)。cf. E p. 16.

(44) T二、六六中一四（一切法無我)、*S.* III, p. 133^{31} (sabbe dhammā anattā)（= E) = *Dhp.* 279a, *Udānavarga* 12. 8a. 玄奘訳「一切法皆非㆓我性㆒」（一五四下一三)。

(45) 四顚倒の第三として説かれる。『大集法門経』巻上（T一、二二九下一二）および『七処三観経』(五)（T二、八七六下一二、非身為身とある）にも四顚倒が説かれる。anātman を玄奘は非我とする（一五四下一七)。しかし Tib. : bdag med-pa (D. $87a^{2}$, P. $99a^{7}$)。

(46) Cf. p.464^{5-6}.

(47) T二、一一中三、*S.* III, p.46^{10}（= H = E).

(48) T二、一一中一三、*S.* III, p. 86^{11}（= H = E).

(49) T二、一一中一五、*S.* III, p. 86^{15}（= H = E).

(50) 有身見は薩迦耶見と音訳される。sat-kāya とは存在しているものの集合の意で、身心の諸要素の諸集合体（五蘊、即ち色・受・想・行・識）を意味している。この中に我を見るのが、有身見である。まず、①色は我である、②我は色を有する、③我の中に色

がある、④色の中に我がある、と四種の見方がありうる。以下、受・想・行・識についても同様にそれぞれ四種の見方がありうるので、合計で二十種の見方があることになる（Y p.705$^{20-22}$, また S.III, pp.3-4 を見よ）。これを二十句薩迦耶見という（『大毘婆沙論』巻八、T二七、三六上。舟橋一哉『原始仏教思想の研究』昭和二七年、法蔵館、二四五ページ参照）。

〔補説〕 以上によって犢子部が主張する人格主体（pudgala, 補特伽羅）が存在するという説に対する批判の部分が終わる。続いて論主（世親）は、無我説における諸難問題を解決し、他学派（文法学派とヴァイシェーシカ派）との対論を通して、無我説を主張し、最後に業の問題を論じてこの論を結んでいる。

本稿に続く部分は『渡辺文麿博士記念論文集』（永田文昌堂より発行予定）に掲載する。

（平成三年三月三十一日成稿、四年四月十九日初校）

（むらかみ・しんかん　東北大学教授）

塚本啓祥教授還暦記念論文集

知の邂逅——仏教と科学

ISBN4-333-01632-0　C3014

◉

発　行——平成五年三月三一日　第一刷発行
編　集——塚本啓祥教授還暦記念論文集刊行会　© 1993
発行者——竹村欣三
発行所——株式会社　佼成出版社
〒166　東京都杉並区和田二—七—一　電話＝(〇三)五三八五—二三一七(出版部)
(〇三)五三八五—二三二三(営業部)　振替＝東京七—七六一
印刷所——三容堂印刷株式会社
製本所——大口製本印刷株式会社
製函所——株式会社　光陽紙器製作所

◉

落丁本・乱丁本はお取り替えいたします。
本書の内容の一部あるいは全部を無断で複製（コピー）することは、法律で定められた場合を除き、著者および出版社の権利の侵害となりますので、その場合には、予め小社あて許諾を求めて下さい。